УДК 130.3

К ПРОБЛЕМЕ ДУХОВНОГО ОПЫТА

А.П. Моисеева, Н.А. Колодий

Томский политехнический университет
E-mail: moiseeva@tpu.ru

Проанализированы существующие философско-методологические подходы к природе и сущности духовного опыта, выявлена эволюция представлений и её причины, представлена современная борьба дискурсов.

Сначала охарактеризуем те обстоятельства, которые актуализируют тему исследования. Прежде всего, это то, что социальная и культурная реальность сегодня настолько усложнились, что требуют осмысленных продуманных действий, коммуникаций, практик, являющихся своеобразным результатом внутренней напряжённой работы, поисков, самоопределения. Представляется, что только тогда, когда мы определим сущность этих процессов, предопределяющих деятельность, практики, мы найдём ключ к пониманию современного социального субъекта, его деятельности.

Разумеется, мы не исключаем, что вся ценностно-мотивационная система влияет на жизненные стратегии, деятельность, коммуникации индивида. Но вместе с тем в современной действительности обнаружилось то, что, опираясь только на анализ системы ценностей, мотивов, потребностей, иерархию потребностей, мы понимаем целостного, внутренне непротиворечивого, целесообразно действующего субъекта, тогда как социальное бытие современного индивида фрагментарно, разорвано, лишено целостности и основано на специфическом опыте.

Опыт, как нам представляется, именно то, что является конкретно-историческим явлением, сформированным внутренним устремлением к осмысленному существованию, повседневной социальной жизнью и повседневными социальными практиками; то, что обладает внутренней цельностью и то, что содержит в определённом неразвернутом виде будущие мыслительные схемы и алгоритмы деятельности.

В этом опыте важнейшими компонентами являются то, что предопределяет существование в социальном пространстве и то, что порождает определённое отношение к миру. Оно не есть некая результирующая целостного мировоззрения, а есть то, что создаётся благодаря осмысленному (духовному) выбору подлинного бытия.

Современная природа и сущность человека организована специфически. Она соответствует тому сконструированному «жизненному миру», который создаёт современная мозаичная культура. И в том, и в другом нет организованного единства, внутренней связности, пластичности. Если уж так называемый православный «склад» традиционно упрекали в том, что он причудливым образом соединял крайние противоположности: структуры сакрального мировосприятия и ритуалистического мышления, структуры, стремящиеся к застывшей вневременной неподвижности и установки открытости, свободы; структуры, соединяющие новозаветный метаисторизм и эсхатологизм, вечное стремление к «обожению» и требование радикальной трансформации человека и мира; то современный склад ещё более эклектичен, а опыт, являющийся его центром не прояснён, не отрефлексирован.

Надо заметить, что и философема «сделанности» современного субъекта, сформированности определёнными дисциплинарными матрицами, определёнными языковыми и социальными практиками только усиливает мысль о том, при каких условиях и усилиях внятная философски-обоснованная дескрипция социально-духовного опыта будет воспринята современным индивидом.

Кроме того, исследование социального опыта, массовых движений, форм социального протеста, массового сознания; внимание к бессознательным основаниям опыта заставляют предельно энергично обсуждать тему сознательного аспекта опыта. Это может корректно осуществить феноменологическая философия, интерпретируемая современными исследователями как подлинная философия опыта.

Перейдём к характеристике проблемного поля исследования. Распространённым представлением является то, что опыт, особенно опыт, рамирующими началами которого являются духовность и социальность, редуцируется к духовному, понятому эссенциалистски. Он представляется опытом познания, направленным на Абсолют, а социальные коннотации только усиливают мысль о том, что это не процесс, связанный с уникальной личностью, а нечто универсальное, происходящее в тех духовных координатах, в которых и Другие ощущают свое присутствие в мире как присутствие неуниженное, полноценное, сопричастное гармонии мироздания.

Мало что меняет в подобной характеристике указание на экстатичность, чувство уверенности в существовании высшей реальности, и даже чувство единения с Абсолютным.

На наш взгляд, здесь утрачивается представление о том, что опыт не есть одномоментальная сущность, это процесс, и нам важно репрезентировать его, представлять эту процессуальность в становящемся бытии, а не в редуцированной сущности. Если в сознании свершается некая перемена, то она не одномоментна, она есть перформанс. И духовный опыт это не есть результат направленного сознания, сконструированного медитациями, и некими иными мистическими практиками. Опыт действительно претерпевание, не сводимое к действиям, практике, событию. Он шире и многообразнее, но к чему сводится эта неизвестная добавочная величина?

Мало что проясняет и сугубо светское толкование духовного опыта как самосозидания, самостроительства, самосовершенствования. Повседневная риторика обывателя девальвировала и инфляцировала эти смыслы. Их в такой дескрипции не инкорпорируешь в иное сознание. Они вообще никак не расшифровываются, не возникает никакой избыточной интерпретации.

Исследование опыта как чувственного, опыта познания в философской литературе имеет свои традиции, каноны. Обращение же к сути духовного опыта пока позволяет наметить и охарактеризовать складывающиеся тенденции, формирующиеся закономерности.

Проблемы духовного бытия становились обсуждаемыми в русской философии, но в определённом контексте, а именно: в определении сущности, смысла бытия и истории. Но чаще всего это происходило в рамках привычных антиномий, дуализма, в эсхатологической перспективе, в критике отвлечённых метафизических начал европейского рационализма, в развитии интуиции Абсолюта как онтологического реального всеединства. Преображённое состояние мира и человека, в котором несовершенство мира устранено преодолением обособленности элементов мира, становилось центральной идеей не только В.С. Соловьёва, но и его последователей. Право на живой, полный непосредственный опыт, не опыт рационализированного знания, а опыт жизни духа в его целостности; провозглашалось возможным и необходимым.

Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Н.О. Лосский [1–3] при всём различии их онтологических представлений, разных путей поиска новой метафизики и рациональности – мыслители, смысл творчества которых можно всё-таки определить как поиск «жизни в Боге». Поиски в этом контексте завершались пониманием Абсолюта как свободы, как абсолютного бытия, как восполнения несовершенства. Бытие, подлинная реальность открывались опять же, согласно этим размышлениям, не в научном, не в отвлечённо-философском опыте, а в опыте особого рода. Сегодня его невозможно обозначить мистическим опытом или религиозным. «Непостижимое» открывается в нём, переживается в нём, становится всепронизывающей основой опыта. Бытие в его безусловности, данности – вот что составляет суть онтологического переживания.

Если же проблема духовного опыта рассматривалась в контексте самосознания, «Я», то она интерпретировалась как самосознание свободы. Свобода предшествует бытию, является «безосновной основой бытия». Вектор свободы направлен не вовне, а вовнутрь, он то и создаёт «опыт внутреннего воздействия», наиболее важное проявление человеческой сущности.

Феноменологическую традицию часто называют философией опыта. Э. Гуссерль, М. Шелер, Б. Вальденфельс, К. Мэйер-Дравэ, М. Мерло-Понти [4–8] – мыслители, определившие феноменологическую перспективу в его исследовании. Феноменологическая перспектива с самого начала задаёт бытие как бытие в присутствии сознания, сознание выявляется в качестве «структуры бытия». Для понимания «безосновной основы» опыта предельно важно, что феноменология не может анализировать предметность, не соотнося её с подвижной, спонтанной деятельностью сознания, то есть, не беря её в плане живой событийности. Феноменологическое понимание опыта соразмерно его тайне – эту идею развивают А. Горных, В. Калининченко, В. Куренной, И. Михайлов, В. Молчанов, Н. Мотрошилова, Н. Плотников, А. Усманова, О. Шпарага, А. Черняков, Р. Хестанов [9].

Закономерно, что и социальное «измерение» опыта присутствует в интерпретациях феноменологической философии. Правда, за счёт оригинальной дескрипции Другого, что представителями внефеноменологического сообщества не всегда признаётся за описание именно социального начала в опыте. Разумеется, если подразумевать под последним только то, что способствует социализации, что предопределяет связь времён и солидарность, критерии которой традиционно усматривают в целерациональности, проективности, телеологизме, то о таком социальном начале у феноменологов ни слова. Опыт Со-бытия с Другим – вот ключ к разгадке социального. Его не уловить в категориях функционального единства, диалектических противоположностей.

В традиции понимания духовного опыта есть мощное направление, которое нацело отождествляло его с религиозным опытом. И этот путь жив, актуален. В целесообразности и «сакральной» необходимости такого пути, поиска трудно даже усомниться, но он пройден, как представляется, до конца; есть определённые итоги и достижения. Хотя даже те исследователи, которые усматривают определённость и сущность опыта в конфессиональных рамках, выходят за пределы конфессионального рассмотрения.

Правда, когда внеконфессиональность позволяет узревать в опыте только так называемую духовность, не тождественную духовной жизни общества, а редуцируемую к самосозиданию, самосовершенствованию, то это тоже не расширяет границы нашего понимания опыта.

Цель исследования заключается в следующем: выявить и идентифицировать социально-духовный опыт. Достижение поставленной цели возможно через последовательное решение следующих задач:

- Найти и определить то в опыте, без чего он не конституируется, не осуществляется.
- Сравнить и сопоставить три философских дискурса: феноменологический, философско-энергийно-антропологический, дискурсы русской религиозной философии (персоналистический, софиологический) в их дескрипции опыта (метафизического, опыта «жизни в актах сознания», опыта переживания бытия).
- Охарактеризовать онтологию социальности в дискурсе русской религиозной философии.
- Осуществить реконструкцию со-бытия «Я» – «Другой» в опыте.

Методологическими основаниями исследования послужили следующие принципы:

- Принципы и философемы феноменологической философии, на наш взгляд, могут осуществить роль и функции определённого метаязыка, метадискурса по отношению к метафизическому пониманию опыта в русской религиозной философии конца XIX – начала XX вв., а также философско-энергийно-антропологическому объяснению опыта. Именно феноменологическая философия показала изначальную «онтологическую активность сознания», его участие в самом произведении мира в присутствие, что остаётся предельно важным для понимания опыта в любых объяснительных концептах.
- В качестве методологического основания следует также рассмотреть контекстуальную интерпретацию, которая позволяет решить задачи, связанные с фиксацией способов данностей сознания.
- Сравнительно-дискурсивная методология анализа существующих подходов к опыту: феноменологического, персоналистического и софиологического также может быть использована в качестве метапринципа исследования.

Обращение к целостности социального опыта заставляет энергично помыслить и то, что он многогранен, сложен, не редуцируем к простым и однозначным принципам.

Первая интуиция достаточно простая, развиваемая в работе, это признание того, что социальный опыт – это опыт сознания. С одной стороны, во множестве публикаций отстаивается тезис о нарастании рефлексивного в социальном опыте, а с другой стороны, он характеризуется то как обусловленный функциями системы, то – сбоями в работе социальных структур и систем, то, как предопределённый напряжениями в этих системах, но всякий раз как обусловленный и детерминированный объективными факторами. В этом контексте нам представлялось необходимым показать участие сознания. Поэтому в диссертации такое подробное освещение нашло отражение определённых положений «феноменологии опыта».

Переживание определённого порядка бытия осмысливается также как важная составляющая социального опыта. Переживание, понятое онтологически, таким оно предстаёт в нашей аналитике опыта.

Замысел исследования заставляет обозначить духовное начало как важное структурообразующее начало опыта. От этой составляющей зависит целостность опыта, его осмысленность, его влияние на деятельность и коммуникации. В такой характеристике духовного есть некоторое «обмирщение», десакрализация. Но нам важно подчеркнуть, что духовное начало конституирует опыт, и что он не одномоментен, он основан на «перемене сознания», он есть, по сути, чистое становление, незавершённость, не ставшее бытие.

Религиозные философы понимали, что их интерпретация духовного внутреннего опыта и всех вопросов, связанных с ним, сложна для восприятия современного, даже и интеллектуального сознания. Но их уверенность в необходимости для просветления и спасения человека именно такого настроя души, базировалась на том, что в мистическом, меоническом выражении «новый строй души» уже таится в сознании человека, о чем и свидетельствует духовный, внутренний опыт, ибо меонический, мистический настрой рождается в душе.

Осмысление внутреннего опыта в неклассической парадигме русской религиозной философии, обращение к особому строю человеческой души с необходимостью ставит вопрос о нравственности, нравственном законе. Каким должен быть нравственный закон как твердый путь жизни?

Отвечая на этот вопрос, теоретики философии религиозного обновления исходят из того, что для души человека, для каждого человека нравственный закон необходим как путь, ведущий от тени к свету, а целью на пути закона является духовный внутренний опыт, мистический, меонический настрой в душе каждого человека. Обращение к нравственному закону, обусловленному высокой целью не снимает и не отрицает закона ветхого и нового заветов, ибо этот закон показал, что ближнего надо любить как самого себя и поступать с ним также как мы хотим, чтобы он поступал с нами. Но в этом же законе повествуется, что при решении другого важного вопроса морали: «что есть благо?» отношение к ближнему уже играет второстепенную, служебную роль. Ближнему я должен доставлять то, что для себя считаю благом, следовательно, первичный вопрос о том, что такое благо, я решаю не с ближнем, а, прежде всего, с самим собой, перед лицом живущего во мне Бога и своей совести. Итак, мы наблюдаем проявляющийся в традиционном моральном законе индивидуализм.

Но что же такое благо? Большинство исследователей утверждают, что благо это возможно полное удовлетворение возможно большего числа потребностей человека. Это богатства, знания, свобода, слава – главные блага, к удовлетворению которых стремится современная жизнь на всех путях своей многообразной деятельности. Бездушный рантье и герой, жертвующий собой ради общего блага, живут под одним и тем же моральным законом удовлетворения потребностей, но рантье, эгоист желает эти потребности для себя, а герой для народа, или для человечества.

Определяя суть нравственного закона, выразители русского религиозно-философского сознания не разделяют альтруизм и эгоизм, а стремятся, связывая альтруизм с добром, а эгоизм со злом, представить их как две ступени одной и той же морали удовлетворения. Несмотря на то, что принцип удовлетворения потребностей пронизывает все сферы бытия человека, влияя на его моральный закон, было бы недостаточным признать удовлетворение потребностей единственной составляющей морали.

Существует и второй принцип морали, бытующий среди людей – это стремление отказаться от всех потребностей, жажда нищеты, неведения, добровольного подчинения, бесстрастия. Но следует заметить, что этот идеал более распространен в сфере литературы, однако, он проявляется и в практической жизни. Этот идеал святости и отречения бытует в жизни, человеку свойственно стремление уйти от мира, отказаться от благ культуры, жить в святости и отречении. Но особенность нравственности, нравственного закона, связанного непосредственно с внутренним духовным опытом, состоит в том, что оба принципа удовлетворения и отречения интерпретируются как равноценные, равносильные, между тем, как в историческом христианстве мирской идеал всегда считался подчиненным аскетическому, и понимался как уступка человеческой слабости.

Но великая сила индивидуализма проявила себя, два принципа нравственного бытия совмещаются, благодаря действию внутреннего духовного опыта, поскольку ода принципа нравственности в итоге сводятся к высшему единству, которым не может быть ничто иное, как единая цель мира, единство Всевышнего – и в этом единстве примиряются оба уровня, оба пути добра. Это примирение, благодаря внутреннему опыту, должно способствовать просветлению душевного состояния современного человека. И чтобы придти к Единому, человек должен совместить в себе две природы – небесного отречения и земного удовлетворения, две воли – к бытию и небытию.

Так, вокруг духовного внутреннего опыта выстраивается обновленная религиозно-философская конструкция нравственного поведения человека, которая таит в себе не осуждение поступков человека и действительности, но оправдание, понимание, освящение действительности. Как бы практической рекомендацией из развития идеи внутреннего духовного опыта следует: освятить потребности, отнять горечь греховности у наслаждения, ввести в практику жизни идеал отречения.

Но как в диапазоне развития внутреннего опыта следует понимать идеал отречения, что же такое отречение в экстраполяции на земную жизнь человека? Вступая в диалог с классической христианской традицией, русская религиозная философия поясняет, что это не отречение, выражающееся в физических страданиях, муках голода, в самоистязании – это низшие, давно пережитые формы отречения, которые должны уступить место более

высоким и сознательным формам отречения. Эти сознательные формы отречения будут выглядеть как радостная песнь освобождения – как добровольный отказ от собственной воли, доверие своему учителю, как духовному водителю.

Именно на таком пути, пути познания, размышления и Богопознания, человек может прояснить свой кристалл души, закопченный невежеством и страхом. А, прояснив кристалл души, человек по-другому увидит действительность – неизменную и священную.

Но чтобы это познание состоялось, необходимо идти от нашей человеческой природы к Богу, идти через единственное исследование того, что мы знаем о Боге, и как это знание в нас возникает; и здесь мы должны обратиться к основному закону религиозного творчества, содержание которого состоит в том, что все суждения, ведущие к истинному богопознанию, имеют своим неизменным подлежащим наше человеческое, условное я, а неизменным дополнением – абсолютное божество. Речь у нас идет о подлежащем не грамматическом, но логическом. Естественно, что данные рассуждения противостоят гностической традиции Ветхого завета, в котором христианская догматика шла от неизвестного к известному. Новый же завет, идя путем Логоса, от известного к неизвестному, познает Бога-сына, то есть, в ситуации Нового Завета символ христианской веры имеет своим подлежащим не божественное, а человеческое Я. В этой ситуации человек выступает как субъект богопознания, и он верует в Единого Бога. В таком понимании содержание Нового завета выступает как рождение Бога в мире, «никто не приходит к Отцу как только через Меня» – сказал сын Божий, определив – раз и навсегда – цель и путь истинного богопознания.

Почти все религиозные философы ставят вопрос, а как же обосновать наличие духовного опыта и духовной жизни? Возможно ли, чтобы «средне-нормальное сознание» было носителем духовной жизни?

Отвечая на этот вопрос, они полагают, что средне-нормальное сознание, как сознание природного человека, сознание самодавления и самоуверенности, являющееся основой того, что человек чувствует себя господином положения в этом мире, отрицает духовного человека и духовный мир. Отрицание реальности духовного мира обычно связано с тем, что его мыслят по образу субстанциального бытия, как реальность объективно-предметную.

Но духовный опыт и духовный мир возможны лишь при предположении, что человек это микрокосм; и в нем раскрывается целая вселенная, и нет трансцендентных границ, отделяющих человека от Бога и от мира. «Бог есть дух, а потому не есть субстанция». Природа духа, как в частности считал Н.А. Бердяев, гераклитова, а не парменидова. Следовательно, дух это огненное движение, энергия. В связи с чем и личность, интерпретируемая не как субстанция, а как микрокосм, имеет динамическую природу. «В духовной жизни личное и сверх личное антиномически соединены, сверхличное не снимает личного, личное перерастает в сверхличное, не отрицая там себя. Бытие во внутреннем существе своем раскрывается как духовная жизнь, духовный опыт, как судьба, как божественная мистерия, а не субстанция ...» [10. С. 43].

Задача исследователя заключается в том, чтобы задать параметры дискурса и обсуждения, инвестируя в них феноменологические различения, проблематизации, осуществляя раскрытие ставших традиционными концептов опыта в софиологии, у персоналистически-ориентированных авторов. Это с безусловностью не будет свидетельствовать, что все они будут восприняты современным индивидом в их неповторимости и целостности. Но пока, как нам представляется, не заданы как раз именно эти контуры возможной рецепции опыта, при-своения опыта. Неясны и те основания, по которым одно описание становится более значимым, а другое – не приобретает никакого значения для личности. Мы пытались сопоставить несколько философских подходов к социально-духовному опыту. Персоналистический и софиологический реконструировался нами на том основании, что долгое время эти дискурсы признавались наиболее легитимными и имманентными для современного сообщества, отвечающими сегодняшним духовным запросам. Авторитетными духовными пророками признавалось, что русская религиозная философия, сама обретшая метафизический опыт как опыт истинного отношения к бытию, сумела в конечном итоге преодолеть отчуждение индивида по отношению к проблемам духовности.

К тому же, исследователи ныне доказали отнюдь не маргинальность аналитики опыта в русской религиозной философии. Она оказалась в каких-то своих направлениях абсолютно сопоставимой с респектабельной и легитимной для философии феноменологической традицией, герменевтической. Не говоря уже о том, что для россиян сегодня это философия близкая им в ментальном отношении.

Социально-духовный опыт – это опыт переживания Со-бытия с Другим, реального бытия с Другим. Мы пытались реконструировать то, как происходит воссоздание этого Другого в сознании, как выстраивается способ Со-бытия с ним, либо с сохранением его инаковости и своей самости, либо путём при-своения, обладания.

Важный итог, присутствующий во всех подходах, концептуализирующих Другого, мира с Другим – этика как способ ответственности за свое бытие, бытие с Другими. Ответственность это эпифеномен Со-бытия с Другими. Собственное и несобственное бытие различается в бытии друг с другом.

Предельно новым в этих концептах бытия с Другими является то, что здесь уясняется не только несубстанциальность бытийного устройства человека, отличающаяся от субстанциальности амбивалентным различением данного и заданного и идеей непредопределенной заданности человеческого бытия, но и тематизация действующего Другого. Структура внутренней социальности открывается в таком способе задавания социального опыта.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 605 с.
2. Франк С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183–559.
3. Лосский Н.О. Избранное. – М.: Мысль, 1991. – 234 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 1998. – 315 с.
5. Шелер М. Избранное. – М.: Прогресс, 1988. – 319 с.
6. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. – 1994. – № 6. – С. 77–95.
7. Мэйер-Дравэ К. Телесность и социальность. Феноменологические статьи по педагогической теории интерсубъективности // Топос. – 2000. – № 2. – С. 51–78.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, 1999. – 564 с.
9. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. – М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. – 328 с.
10. Бердяев Н.А. Самопознание – М.: Книга, 1991. – 433 с.

УДК 930(091):930(092)